

## Boska radość powtórzenia!<sup>1</sup> postawienie problemu

Ponownie narodzisz się w jakimś łonie, ponownie ukształtuje się twój szkielet, ponownie trafi ta właśnie stronica do tych samych twoich rąk, ponownie przemierzysz wszystkie godziny aż do godziny twojej niepojętej śmierci.

J.L. Borges<sup>2</sup>

Sformułowanie idei wiecznego powrotu dokonane przez Jorge Luisa Borgesa w 1934 roku wydobywa inspirującą siłę tej myśli, a równocześnie uwypukla jej przenikliwy i dojmujący charakter. Uświadomienie sobie możliwości takiego powtórzenia prowadzić może do zakwestionowania oczywistości naszego trwania w czasie, wyobcowuje nas z nas samych. Choć sam Borges w swoich esejach podjął próbę refutacji idei w wykładni fizycznej, a więc nie badał jej całokształtu, był jednak jednym z pierwszych, którzy przyczynili się do podjęcia kwestii znaczenia idei wiecznego powrotu dla całej filozofii Fryderyka Nietzschego. Do lat trzydziestych owa idea była zwykle pomijana – traktowano ją, jak pisze Martin Heidegger, jako „nie dowiedzioną i niedowodliwą

---

<sup>1</sup> Pierwsza część tytułu całej monografii i niniejszego tekstu pochodzi z książki *Człowiek wobec losu* Hanny Buczyńskiej-Garewicz (zob. teŝe, *Człowiek wobec losu*, Universitas, Kraków 2010, s. 127). Zdaniem Buczyńskiej-Garewicz na myśl o wiecznym powrocie można zareagować dwojako: albo „zgrzytaniem zębami” z wściekłości, co stanowi wyraz postawy nihilistycznej i negacji rzeczywistości, albo „boską radością powtórzenia”, która świadczy o afirmacji rzeczywistości i wiecznego powracania losu.

<sup>2</sup> J.L. Borges, *Doktryna cykli*, [w:] *Historia wieczności*, przeł. A. Elbanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995, s. 66.

osobliwość”<sup>3</sup> filozofii Nietzschego, sądzono, że jest ona zaledwie poetyckim ornamentem czy wytworem oszalałej wyobraźni samotnika z Sils-Maria.

Od momentu gdy skonstatowano doniosłość filozoficznego znaczenia myśli o wiecznym powrocie, pojawia się wiele odczytań tej tajemniczej idei. Różnorakie próby jej rozjaśnienia przedstawili Heidegger, Georges Bataille, Gilles Deleuze, Pierre Klossowski, Karl Jaspers, Karl Löwith, a na gruncie filozofii polskiej m.in. Hanna Buczyńska-Garewicz, Paweł Pieniążek, Jacek Filek, Mirosław Żelazny, Piotr Augustyniak czy Paweł Korobczak. Myśl ta stale inspiruje i nie daje się oswoić. Zawarte w jej łonie sprzeczności uniemożliwiają osiągnięcie stanu spoczynku i nieustannie generują pytania: Jak rozumieć to, że wieczny powrót jest jedną z najstarszych idei kultury Zachodu, sięgającą presokratyków, a zarazem wedle Nietzschego niezwykle innowacją, czymś, co filozof prezentuje jako własne odkrycie – osobiste doświadczenie? Jak pojąć to, że istnieje coś nowego w idei, zgodnie z którą nie istnieje nic nowego? Jaka jest w tym pomyśle relacja między czasem a wiecznością? Jak objaśnić to, że wieczny powrót jest zarazem cyklem i chwilą: z jednej strony kontynuacja, z drugiej iteracja? Z jednej strony ciągłość procesu stawania się, z drugiej przeblask, mistyczne widzenie tego stawania się? Jak rozumieć relację między powracaniem a pamięcią i zapomnieniem? Kto myśli tę myśl? Jak ponadto rozjaśnić to, że wieczny powrót jest myślą najbardziej zasmucającą, a równocześnie najbardziej uspokajającą, wielką myślą powracania do zdrowia, tą, która wywołuje nadczłowieka? Dlaczego Nietzsche każe się radować tą myślą?<sup>4</sup>

Monografia *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu* ponawia pytania o filozoficzne znaczenie idei wiecznego powrotu w przekonaniu, że nie jest to działanie jałowe. Powtórzenie pytań nie musi pociągać za sobą powtórzenia dotychczasowych odpowiedzi. Monografia stanowi z jednej strony próbę ustosunkowania się do obecnych w literaturze interpretacji „myśli przepaścistej”, poddania ich refleksji i krytyce, z drugiej strony jest próbą pokazania nowego kontekstu możliwości jej rozumienia. Obok rozważań filozoficznych proponujemy rozważania filologiczne, które porządkują system pojęć związanych z kategorią czasu w języku greckim oraz w literaturze greckiej.

Niniejsze wprowadzenie do monografii ma na celu przypomnienie najważniejszych sformułowań idei wiecznego powrotu w opublikowanych tekstach Nietzschego, następnie przedstawienie wiodących, w większości uzna-

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 11.

<sup>4</sup> Por. G. Deleuze, *O woli mocy i wiecznym powrocie*, przeł. B. Banasiak, Nietzsche Seminarium – Teksty, [http://nietzsche.ph-f.org/teksty/deleuze\\_wola\\_mocy.pdf](http://nietzsche.ph-f.org/teksty/deleuze_wola_mocy.pdf), s. 7–8.

nych już za klasyczne, interpretacji tej idei, by dalej skrótowo przybliżyć konteksty interpretacji idei wiecznego powrotu zawarte w dalszych częściach monografii.

## Wieczny powrót w pismach Fryderyka Nietzschego

Można sądzić, że myśl o wiecznym powrocie miała stanowić „punkt ciężkości” filozofii Nietzschego. Filozof rzadko wspominał w swoich pismach o tej idei, co samo może świadczyć o jej ciężarze – „brzemienności” dla jego filozofii. W tekstach przeznaczonych do publikacji tylko w kilku miejscach pojawiają się odwołania do wiecznego powrotu. Najbardziej istotne fragmenty pochodzą z *Wiedzy radosnej* oraz *Tako rzecze Zaratustra*. Według Nietzschego to ostatnie dzieło jest centralne dla całej jego filozofii, a centralną ideę tego dzieła stanowi właśnie wieczny powrót: „Opowiem teraz dzieje Zaratustry. Zasadniczy pomysł dzieła, pomysł wieczystego nawrotu, ta najwyższa formuła potwierdzenia, jaką w ogóle osiągnąć można”<sup>5</sup>.

Dla zachowania porządku i aby ułatwić czytelnikowi poruszanie się po prezentowanych w niniejszym tomie interpretacjach, przytaczamy poniżej – wraz z krótkim komentarzem – fragmenty wspomnianych dzieł Nietzschego, które odnoszą się wprost do idei wiecznego powrotu<sup>6</sup>.

### *Wiedza radosna*, paragraf 341

A gdyby tak pewnego dnia lub nocy jakiś demon wpelznął za tobą w twą najsmotniejszą samotność i rzekł ci: „Życie to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze i niezliczone jeszcze razy; i nie będzie w nim nic nowego, tylko każdy ból i każda rozkosz, i każda myśl, i westchnienie, i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi, i wszystko w tym samym porządku i następstwie – tak samo ten pajak i ten blask miesiąca pośród drzew i tak samo ta chwila i ja sam. Wieczna klepsydra istnienia odwraca się jeno – a ty z nią, pyłku z pyłu!” – Czy nie padłbyś na ziemię i nie zgrzytał zębami, i nie przeklął demona, który by tak mówił? Lub czy przeżyłeś kiedy ogromną chwilę, w której byś mu rzekł: „Bogiem jesteś i nigdy nie słyszałem nic bardziej boskiego!”. Gdyby ta

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – Kim się jest*, przeł. L. Staff, Nietzsche Seminarium – Dzieła, e-Morkowicz, Łódź – Wrocław 2009, s. 85.

<sup>6</sup> W wykazie pomijamy zapiski Nietzschego, które zostały opublikowane jako Nachlass. Poza przytoczonymi fragmentami wzmianki o wiecznym powrocie pojawiają się w innych dziełach – zob. np. *Wiedza radosna*, paragraf 285; *Poza dobrem i złem*, paragraf 56; *Zmierzch Bożyszczy*, punkty 4 i 5 w rozdziale „Co zawdzięczam starożytnym?”, *Ecce homo*, podrozdział „Narodziny tragedii”, punkt 3, podrozdział „Tak rzekł Zaratustra”, punkt 6, rozdział „Sława i Wieczność”, punkt 4.

myśl uzyskała moc nad tobą, zmieniałaby i zmiażdżyłaby może ciebie, jakim jesteś. Pytanie przy wszystkim i każdym szczególnie: „czy chcesz tego jeszcze raz i jeszcze niezliczone razy?” leżałoby jak największy ciężar na postępach twoich. Lub jakże musiałbyś kochać samego siebie i życie, by niczego więcej nie pragnąć nad to ostateczne, wieczne poświadczenie i pieczętowanie?<sup>7</sup>

Istotnymi momentami tego fragmentu są:

- 1) wskazanie na myśl o wiecznym powrocie jako na pewną możliwość – wypowiedź ma charakter hipotetyczny, nie asertoryczny<sup>8</sup>;
- 2) przedstawienie zakresu wiecznego powrotu: powrócić ma człowiek, lecz także „pająk i poświata księżycowa”, a więc również świat życia człowieka;
- 3) połączenie powrotu z przeżyciem trwogi, a zarazem z miłością do życia i do siebie samego.

*Tako rzecze Zaratustra*<sup>9</sup>

### Przypowieść „O wizji i zagadce”

Myśl o kolistości czasu zostaje wypowiedziana w formie twierdzenia przez karła: „Wszystko proste kłamie – odparł karzeł wzgardliwie. – Wszelka prawda jest krzywa, czas nawet jest kołem”. Wypowiedź karła wzbudza gniew Zaratustry. Umiejętność gładkiego sformułowania myśli o cykliczności nie gwarantuje zatem jej rozumienia.

Inne sformułowanie idei wiecznego powrotu kryje się w pytaniach Zaratustry stawianych w tej przypowieści:

Nie przebiegło wszystko, co z rzeczy wszelkich przebiec tylko zdoła już raz tej drogi? Nie musiało wszystko, pośród rzeczy wszelkich stać się może, już raz się stawać, dokonywać, przebiegać? A skoro wszystko już było: co sądzisz, karle, o tej oto chwili? [...] I czy rzeczy wszelkie nie są tym łaodem ze sobą zwiłkane, że ta oto chwila wszystkie przyszłe rzeczy za sobą wlecze? [...] I ten pajak powolny, co w świetle księżycowym pęłza, i ta poświata księżycowa, i ja, i ty na gościńcu pod bramą zaszeptani obaj, o rzeczach wiecznych zaszeptani – czyż my wszyscy nie musieliśmy już niegdyś tu oto

---

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, paragraf 341.

<sup>8</sup> Na ten fakt powołują się chętnie ci, którzy chcą traktować ideę wiecznego powrotu jedynie jako hipotetyczne twierdzenie mające za zadanie przemienić podmiot, który jest w stanie ją pomyśleć, nie zaś jako faktycznie zachodzący stan rzeczy (por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, s. 125–127). W *Tako rzecze Zaratustra* „myśl przepaścista” przybiera formę twierdzenia, choć wypowiedzianego nie przez samego Zaratustrę, lecz albo przez jego zwierzęta, albo przez karła.

<sup>9</sup> Przytaczamy za przekładem Wacława Berenta (F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Antyk, Kęty 2004), przy uwzględnieniu poprawek translatorskich dokonanych na podstawie niemieckiego tekstu oryginalnego. Autorzy monografii odwołują się zarówno do przekładu dokonanego przez Berenta, jak i Lisiecką.

być? I czyż nie musieliśmy powrócić – tą oto drogą wciąż na nowo biec, aby tamtą długą, okrutną drogą – wiecznie na nowo powracać?<sup>10</sup>.

Idea wiecznego powrotu zostaje tu przedstawiona nie wprost, za pomocą metafor, które formują się w zagadkę Zaratustry. Pierwsza metafora mówi o bramie z napisem „Chwila” [*Augenblick*], druga o pasterzu, któremu czarny wąż wpelzł w gardło.

### Przypowieść „Powracający do zdrowia”

Wstawaj, myśli przepaścista, z mojej wynurzaj się głębi! Jam twym kogutem i świętem, zaspany robaku! Wstawaj, wstawaj! [...] A gdy raz się ockniesz, masz mi czuwać wiecznie. [...] Poruszyłeś się, przeciągasz się, rzeżysz? Wstawaj, wstawaj! Nie rzeżić – lecz mówić mi masz! Woła Cię Zaratustra, bezbożnik! Ja, Zaratustra, orędownik życia, orędownik cierpienia, orędownik koła – wołam cię, myśli ma najprzepaścistsza! Chwała mi! Zbliżasz się – słyszeć już! bezdeń [*Abgrund*] ma przemawia, ma ostatnia głębia dobyła się na światło dzienne!

Przypowieść kończy się słowami wypowiedzianymi przez zwierzęta Zaratustry niejako w jego imieniu:

Lecz powróci ten węzeł przyczyn, w który i ja wpłątany jestem – stworzy on mnie ponownie! Ja sam należę do przyczyn wiecznego powrotu. Powracać będę wrotnie wraz z tym słońcem, tą ziemią, tym orłem i węzłem tym – nie do nowego, ani lepszego życia, ani też do podobnego; – powracać będę wiecznie do zawsze jednakiego i zawsze tego samego życia, zarówno w rzeczach wielkich jak i małych, tak, abym znowuż o rzeczy wszelkich wiecznym powrocie nauczał; – abym znowuż me słowo głosił o wielkim dla świata i ludzi południu, abym znowuż ludziom nadczłowieka zwiastował. Rzekłem me słowo i łamię się na słowie mym: tak chce ma dola wieczna – jako zwiastun ginę! Nastąpiła godzina, w której schodzący samego siebie błogosławi. Tak – kończy się zejście Zaratustry<sup>11</sup>.

Ważne momenty tego fragmentu to:

- 1) różne określenia, jakie Zaratustra nadaje swojej myśli: jest ona myślą najprzepastliwszą, najgłębszą<sup>12</sup>;
- 2) pewna autonomia, która cechuje myśl o wiecznym powrocie; choć jest ona myślą Zaratustry, by pojawiła się, musi zostać wezwana i na to wezwanie ma dopiero odpowiedzieć;

---

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 115.

<sup>11</sup> Tamże, s. 159.

<sup>12</sup> Głębię owej myśli można odczytać na dwa sposoby: po pierwsze, że jest ona czymś ukrytym, czymś, co nie ujrzy światła dziennego, dopóki nie znajdą się ci, którzy będą ją w stanie przemyśleć do końca; po drugie, że strąca ona człowieka, który podejmuje się ją przemyśleć, w przepaść, o czym zdaje się mówić Nietzsche w przytoczonym wyżej fragmencie z *Wiedzy radosnej*.

- 3) współobecność samookreśleń Zaratustry jako „orędownika koła” „orędownika życia” i „orędownika cierpienia”;
- 4) wypowiedzenie myśli o wiecznym powrocie przez zwierzęta Zaratustry, tj. przez orla i węża;
- 5) pojawienie się sformułowań sugerujących jakiegoś rodzaju unicestwienie Zaratustry – jako zwiastuna myśli przepaścistej – które wydarzyć się ma w związku z wypowiedzeniem myśli o wiecznym powrocie.

### **Przypowieść „Siedem pieczęci, czyli pieśń na *tak* i *amen*”**

Przypowieść podzielona jest na 7 podpunktów, posiadających taką samą strukturę warunkową: „jeśli *x*, to wtedy *y*”. Za zmienną *x* każdorazowo podstawiana jest inna treść, natomiast treść *y* pozostaje niezmienna i powtarza się niczym refren. Można w ten sposób wyróżnić 7 sformułowań wypowiedzianych przez Zaratustrę: jeśli: „jestem wróżbiarzem (prorokiem), burzycielem, twórcą, tym, który przewycięża przeciwieństwa, poszukiwaczem, posiadam cnotę taneczną, nawiedza mnie mądrość-ptak” to wtedy:

O, jakże nie miałbym być żadnym wieczności i weselnego pierścienia pierścieni – pierścienia powrotu nie pragnąć! Nigdy nie napotykałem kobiety, z której chciałbym dzieci; widać ta jest kobietą, którą kocham: albowiem kocham cię, o wieczności! Albowiem kocham cię, o wieczności!<sup>13</sup>

Ważne wydają się związki wyżej wymienionych samookreśleń Zaratustry z ideą wiecznego powrotu. Ukazuje to zakres oddziaływania idei cykliczności na inne obszary myśli Nietzschego i potwierdza jej kluczową rolę dla tej filozofii.

### **Przypowieść „Pieśń pijana”**

Świat mój doskonały ów staje się i północ jest południem – i ból jest rozkoszą, i klątwą błogosławieństwem, i noc jest słońcem [...] i mędrzec jest głupcem. Rzekliście kiedyś „tak” rozkoszy? O, przyjaciele moi, rzekliście zarazem „tak” wszelkiemu bólowi. Wszystkie rzeczy splecione są ze sobą, splecione i zakochane w sobie – skoro chcieliście kiedykolwiek „raz” po raz wtóry, skoro mawialiście: „Podobaś mi się szczęście, mgnienie chwilo!” – tym zapragnęliście też wszystkiego z powrotem! – wszystkiego od nowa, wszystkiego wiecznie, wszystkiego w splecieniu, splocie i umiłowaniu wzajemnym, o, tym umiłowaliście też i świat, – wieczni wy, miłujcie go wiecznie i po wszystkie czasy: i do bólu nawet mówicie: zgiń, lecz powróć! Gdyż rozkosz za wiecznym życiem łka!<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 164.

<sup>14</sup> Tamże, s. 229.

Przypowieść kończy się przytoczeniem „pieśni okrężnej” [*Rundgesang*]. Zaratustra o tej pieśni mówi, że imię jej to „jeszcze raz”, a treść „po wieki wieczne”:

Człowiecze! Słysz!  
Co brzmi z północnej głuszy wzwyż?  
Jam spał, jam spał.  
z głębokich snu się budzę cisz:  
Świat – głębin zwał,  
Głębszych niż dniu myślisz, śnisz.  
Ból – głębi król,  
Lecz – nad ból – rozkosz głębiej łka.  
Zgiń! – mówí ból –  
Rozkosz za wiecznym życiem łka.  
– Wieczności chce bez dna, bez dna!<sup>15</sup>

W powyższych fragmentach warto zwrócić uwagę na następujące kwestie:

- 1) wieczny powrót łączy się ze zjednoczeniem przeciwieństw;
- 2) zgoda na wieczny powrót łączy się z umiłowaniem całości rzeczywistości;
- 3) rozkosz jest czymś wyższym niż ból, pragnie wieczności „bez dna”.

## Interpretacje myśli wiecznego powrotu w literaturze

Poniżej zaprezentowane zostaną wybrane interpretacje myśli wiecznego powrotu. Przygotowane zestawienie nie ma na celu ich wyczerpującego przedstawienia, ale jedynie wydobyć najistotniejszych elementów, dzięki czemu ukazana zostanie różnorodność możliwych odczytań nietzscheańskiej „myśli przepaścistej”. Wybór ograniczono do interpretacji autorstwa Löwitha, Heideggera, Buczyńskiej-Garewicz, Deleuza, Klossowskiego, Jaspersa i Augustyniaka.

### *Löwith: powtórzenie starożytności na szczycie nowoczesności*<sup>16</sup>

Löwith wskazuje na ścisły związek pomiędzy ideą wiecznego powrotu a kwestią nihilizmu i koncepcją nadczłowieka. Twierdzi, iż nietzscheańska nauka nadczłowieka stanowi warunek wstępny dla nauczania wiecznego powrotu („tylko

<sup>15</sup> Tamże, s. 230. Pieśń ta pojawia się już wcześniej w dziele *Tako rzecze Zaratustra* w przypowieści „Druga pieśń taneczna” (s. 163–164).

<sup>16</sup> Głównym dziełem Löwitha, w którym podejmuje się on interpretacji wiecznego powrotu, jest *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*; niniejsze omówienie opiera się na angielskim przekładzie tego dzieła – zob. K. Löwith, *Nietzsches Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, przeł J.H. Lomax, University of California Press, London 1997.

człowiek, który przewyciężył samego siebie, może chcieć również powrotu wszystkiego, co jest”<sup>17</sup>), a nauczanie wiecznego powrotu ma dać ostateczną odpowiedź na pytanie o nihilizm, które pojawia się wraz ze śmiercią Boga i oznacza utratę sensu tego, co jest. Akceptacja wiecznego powrotu stanowić ma odwrotność postawy nihilistycznej i ma nadawać egzystencji ludzkiej nowy „punkt ciężkości”, będący przeciwwagą dla woli nicości.

Nauczanie wiecznego powrotu, według Löwitha, rozpada się na dwie części. Dwa równoległe znaczenia tej myśli przeczą sobie nawzajem:

- a) znaczenie antropologiczne, które wyznacza nowy cel dla ludzkiej egzystencji, leżący ponad nią samą – tutaj wieczny powrót stanowi wolę samouwiecznienia, która zastępuje chrześcijańską wiarę w nieśmiertelność;
- b) znaczenie kosmologiczne, zgodnie z którym myśl ta głosi powracanie świata naturalnego, będące zarazem bezinteresowne i bezcelowe, włączając w to egzystencję człowieka – takie rozumienie wiecznego powrotu ma zastępować antyczną kosmologię nowoczesną fizyką.

Problem nauczania wiecznego powrotu jawi się zatem jako problem możliwości zjednoczenia tych dwóch aspektów.

Według Löwitha człowiek nowoczesny stracił cel, który wyznacza kierunek jego egzystencji; z tego też względu Nietzsche nadaje nauce wiecznego powrotu znaczenie antropologiczno-etyczne – ma ona wskazać nowy możliwy sposób życia; ma tym samym zyskać status nowego imperatywu etycznego. Idea wiecznego powrotu posiada również szersze znaczenie historiozoficzne – stawia Europę i Europejczyków przed swoistym albo-albo: winni oni zdecydować, czy będą zmierzać do egzystencji, jaką reprezentuje ostatni człowiek, czy też skierują swoje wysiłki ku przewyciężeniu człowieka. Zdaniem Löwitha jest to w gruncie rzeczy decyzja o istnieniu lub nieistnieniu Europy w przyszłości. Wieczny powrót rozumiany jako teoria naukowa ma nie mniej istotne znaczenie niż rozumiany jako postulat etyczny i nie należy go lekceważyć; naukowe uzasadnienie nauki wiecznego powrotu ma dowodzić, że uprawnione jest pojmowanie świata z perspektywy dionizyjskiej.

Löwitha interpretacja wiecznego powrotu kulminuje w twierdzeniu, że Nietzsche za sprawą swej nauki pragnie „powtórzenia starożytności na szczycie nowoczesności”<sup>18</sup>. Nietzsche powraca do starożytnej nauki o wiecznym powrocie, lecz nie mogąc uciec od doświadczenia chrześcijaństwa, mimo woli korzysta z jego dziedzictwa i z tej perspektywy modyfikuje starożytną wykładnię.

---

<sup>17</sup> K. Löwith, *Nietzsches Philosophy of the Eternal Recurrence*, s. 55.

<sup>18</sup> Tamże, s. 95.



*Heidegger: wieczny powrót jako ostatnia wykładnia metafizyki w dziejach*<sup>19</sup>

Heidegger twierdzi, że nauka wiecznego powrotu stanowi podstawową naukę filozofii Nietzschego, jest myślą największej wagi. Heidegger włącza myśl Nietzschego we własną koncepcję dziejów metafizyki, twierdząc, że właśnie w filozofii Nietzschego metafizyka zachodnia osiągnęła swój kres. Nauka o wiecznym powrocie zawiera „pewną wypowiedź o bycie w całości”<sup>20</sup>, która została zrodzona jako skutek rozprawy z myśleniem platońsko-chrześcijańskim oddziałującym w nowożytności. Jest ona nie tylko teorią czy też mądrością życiową, ale stanowiskiem metafizycznym: udziela odpowiedzi na pytanie o konstytucję bytu w całości i o sposób jego bycia<sup>21</sup>, jest podstawowym określeniem całości świata. Z tego też względu nie może zostać dowiedziona naukowo; należy „oddalić naturalistyczną dezinterpretację myśli Nietzschego”<sup>22</sup>.

Cała filozofia Nietzschego, a wraz z nią myśl wiecznego powrotu, wyrasta z doświadczenia nihilizmu, który zawiera się w twierdzeniu „byt w całości jest niczym”<sup>23</sup>, a więc oznacza bezsens i bezcelowość tego, co istnieje. Myśl powrotu umożliwia przezwyciężenie nihilizmu dzięki woli tworzenia. Jest ona myślą przezwyciężającą, pozwala bowiem przeskoczyć nad „pozornie wąską szczeliną”<sup>24</sup>, która oddziela dwa możliwe stanowiska wobec bytu w całości. Pierwsze z nich głosi, że „wszystko to nic, wszystko jest równie nieważne [...], wszystko jest obojętne”<sup>25</sup>; drugie, że „wszystko powraca, wszystko zależy od mgnienia, [...] nic nie jest obojętne”<sup>26</sup>. Myśl Nietzschego winna nas „podnieść i postawić wobec rozstrzygnięć ostatecznych”<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> Najpełniejsza prezentacja Heideggerowskiej interpretacji wiecznego powrotu znajduje się w dwutomowym dziele *Nietzsche*, stanowiącym zapis akademickich wykładów filozofa. W poniższym omówieniu koncentrujemy się na cyklu wykładów pt. „Wieczny powrót tego samego”, wygłoszonych w roku 1937, a zawartych w: M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, ponadto na opublikowanym w języku polskim wykładzie „Kim jest Zaratustra Nietzschego?” – zob. M. Heidegger, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, przeł. J. Mizera, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Aureus, Kraków 1997.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 255.

<sup>21</sup> Sposobem bycia bytu (określanego jako wola mocy) jest właśnie według Heideggera wieczny powrót tego samego – zob. tamże, s. 463–464.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 445.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 395.

Trzy elementy: życie – cierpienie – kolisko, Heidegger uznaje za stanowiące jedność, dzięki odwołaniu się do spajającej je kategorii woli mocy. „Wszelki byt jest wolą mocy, która cierpi jako tworząca i napierająca i w ten sposób sama chce siebie w wiecznym powrocie”<sup>28</sup>. Nauka nadczłowieka jest wezwaniem do przejścia. W przejściu tym człowiek wychodzi poza dotychczasowego człowieka, po to by doprowadzić go do jego brakującej istoty i by go w niej potwierdzić. Wyjście poza człowieka jest wyzwoleniem z zemsty rozumianej metafizycznie jako niechęć woli do czasu, przemijania i tego, co przemijające. Wyzwolenie to przemiana woli, która od tej pory będzie wolą orędownika koliska, będzie przedstawiała byt w wiecznym powrocie. Najwyższą wolą mocy jest właśnie przedstawienie i utrwalenie przemijania jako stałego stawania się, dokonującego się w wiecznym powrocie. W wiecznym powrocie, zdaniem Heideggera, życie osiąga swoją bolesno-radosną pełnię.

### *Karl Jaspers: wieczny powrót jako myśl chwiejna*<sup>29</sup>

Jaspers podejmuje próbę krytycznej analizy wypowiedzi Nietzschego dotyczących wiecznego powrotu. Zauważa, że myśli tej nieustannie towarzyszy ambiwalencja i antynomiczność. Jego zdaniem myśl owa z jednej strony jest bardzo istotna, zasadnicza dla filozofii Nietzschego i przez niego samego określana jako wstrząsająca, z drugiej strony to myśl czcza i wątpliwa, skoro „bodaj niktogo innego poważnie nie poruszyła”<sup>30</sup>.

Jaspers wyróżnia trzy płaszczyzny, na jakich rozważać można myśl wiecznego powrotu. Chwiejność owej idei polega na tym, że aspekty te pomyślane do końca zdają się sobie przeczyć, podczas gdy Nietzsche wytrwale oscyluje pomiędzy nimi. Pierwsza z nich to płaszczyzna fizykalna związana z argumentacją o charakterze naukowym czy quasi-naukowym, zdaniem Jaspersa nieprzekonującą, bo opartą na niezrozumiałych i nieuzasadnionych przesłankach. Drugą płaszczyznę rozumienia najgłębszej myśli Nietzschego stanowi płaszczyzna metafizyczna. Tutaj cyrkulacja rozumiana jest jako powrót całego bytu wewnątrzświatowego w ogóle, w odróżnieniu do możliwych mechanicznych cyrkulacji znanych ze świata naturalnego. Wiecznego powrotu nie można odnosić do poszczególnych bytów w świecie i rządzących nimi praw naturalnych, gdyż dotyczy on całości bytu i jest jego najogólniejszą pierwotną zasadą, przez co

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Kim jest Zarastustra Nietzschego?*, s. 84.

<sup>29</sup> Swoją interpretację Jaspers rozwija w monografii *Nietzsche: wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

<sup>30</sup> Tamże, s. 296.

wymyka się określaniu. Trzecią płaszczyznę tej myśli stanowi wymiar egzystencjalny, w którym stanowi ona wyraz bezbożności – imperatyw wzywający do „odciśnięcia obrazu wieczności na naszym życiu”<sup>31</sup>. W świecie pozbawionym Boga wieczny powrót ma stać się namiastką boskości.

Przyjęcie wiecznego powrotu za prawdę egzystencjalną wiąże się z afirmacją stawania się świata i życia w całości wraz z jego radościami i cierpieniami, ma prowadzić do wybawienia: kto życzy sobie, by żyć ponownie, ten odważnie dąży do tego, by realizować swoją najwyższą możliwość, a zarazem skłonny jest do uznania i tolerancji wobec innych, których droga afirmacji życia przyjmuje sobie tylko właściwy kształt. Ponadto przyjęcie i przeżycie wiecznego powrotu staje się drogą do osiągnięcia nieśmiertelności, wyzwolenia przeszłości i poddania jej pod władzę twórczej woli: „w cyrkulacji stwarzam rzeczy przeszłe, które mnie stworzyły, znów jako przyszłość, w której one powracają”<sup>32</sup>.

Myślenie takie jest, zdaniem Jaspersa, nieuchronnie antynomiczne: z jednej strony wolność stwarza to, co będzie, z drugiej – cyrkulacja obejmuje tylko to, co było. Wieczny powrót z jednej strony służy maksymalizacji życia i działania jednostki, skoro one same i ich efekty mają trwać wiecznie, z drugiej – powoduje zniesienie wszystkich rzeczy w bycie, a tym samym wiedzie jednostkę ku miłosnemu zatraceniu i zjednoczeniu się z bytem. Odwzorowane zostaje tu antynomiczne napięcie ludzkiej egzystencji.

### *Hanna Buczyńska-Garewicz: myśl wiecznego powrotu jako myśl metafizyczna i mądrość życiowa*<sup>33</sup>

Buczyńska-Garewicz w zgodzie z Heideggerem twierdzi, że idea wiecznego powrotu stanowi oś filozofii Nietzschego. Sądzi ona jednak, że główną treścią owej idei jest afirmatywny stosunek do rzeczywistości. Można tę ideę traktować nie tylko jako myśl metafizyczną (obejmującą metafizykę bytu oraz metafizykę czasu), lecz również jako mądrość życiową czy też wiedzę praktyczną. Nauka wiecznego powrotu mówi o sposobie bycia świata i człowieka w świecie oraz o tym, jak człowiek winien się w tej rzeczywistości odnaleźć. Zgodnie z interpretacją

<sup>31</sup> Tamże, s. 282.

<sup>32</sup> Tamże, s. 283.

<sup>33</sup> Hanna Buczyńska-Garewicz podejmuje refleksję nad koncepcją wiecznego powrotu w trzech monografiach. Są to: *Metafizyczne rozważania o czasie* (Universitas, Kraków 2003), które podejmują problem wiecznego powrotu jako myśli przynależącej do metafizyki czasu, przywoływane już *Człowiek wobec losu*, gdzie autorka przedstawia myśl Nietzschego przez pryzmat *amor fati*, oraz *Czytanie Nietzschego* (Universitas, Kraków 2013). Część prezentowanych tutaj kwestii autorka rozwija w artykule znajdującym się w niniejszej monografii.

Buczyńskiej-Garewicz Nietzsche jawi się jako metafizyk, przy czym przyjmuje się tu szeroki sens metafizyki, która jest rozumiana jako dziedzina refleksji nad rzeczywistością, nieredukowalna i względnie niezależna od doniesień nauk szczegółowych, a zarazem wypływająca z poczucia niewiedzy i pragnienia lepszego zrozumienia rzeczywistości, czyli napięć właściwych ludzkiej egzystencji.

Zgodnie z tą interpretacją wiecznego powrotu nie należy ujmować jako koncepcji kosmologicznej czy też fizycznej, która opiera się na twierdzeniu, że skoro ilość energii w świecie pozostaje niezmienna i jest ściśle określona, a czas jest nieskończony, to określone kombinacje stanów rzeczy muszą się powtórzyć. Jest on bowiem raczej taką myślą o czasie, którą można traktować jako sprawdzian wolności jednostki i swoistą koncepcję wolności. Sprawdzian polega na postawieniu pytania o to, czy jednostka jest zdolna, wobec zapowiadanej przez wieczny powrót możliwości powtórzenia, do reafirmacji dokonanego czynu. Jeśli na to pytanie zostanie udzielona odpowiedź twierdząca, znaczy to, że ów czyn był czynem wolnym. Z tak pojętą wolnością wiąże się odpowiedzialność za los, którego, poprzez wolne działania, jest się twórcą. Najpełniejsze przyświadczenie całości rzeczywistości objawia się w postawie *amor fati*, która jest wielokrotną reafirmacją życia. Tak pojęta miłość losu stanowi antytezę nihilizmu i jego przezwycięzenie, otwiera przestrzeń dla nowo pojętej moralności opartej na ncoie darzącej.

Buczyńska-Garewicz rozważa myśl o wiecznym powrocie głównie z perspektywy woli, a zatem interesuje ją przede wszystkim zbadanie konsekwencji i znaczenia tej myśli dla pojedynczego człowieka. Obecne, choć umieszczone na dalszym planie rozważań, są konsekwencje tej myśli dla metafizyki.

### *Gilles Deleuze: wieczny powrót jako myśl selektywna*<sup>34</sup>

W swojej interpretacji Deleuze odwołuje się do kosmologicznej wykładni wiecznego powrotu<sup>35</sup>, odrzuca ją jednak, wskazując, że fizyczne rozważania doprowadzają do ukonstytuowania hipotezy cyklu, którą sam Nietzsche krytykował. Deleuze rozumuje w następujący sposób: skoro Nietzsche twierdzi, że jego idea jest zupełnie nowa, to nie dzieje się tak dlatego, że brak mu dostatecznej wiedzy o koncepcjach wiecznego powrotu w myśli starożytnej; jego idea

---

<sup>34</sup> Swoją interpretację Deleuze przedstawia w odczycie *O woli mocy i wiecznym powrocie*, przeł. B. Banasiak, [http://nietzsche.ph-f.org/teksty/deleuze\\_wola\\_mocy.pdf](http://nietzsche.ph-f.org/teksty/deleuze_wola_mocy.pdf); por. również: G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Oficyna, Łódź 2012, oraz G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Oficyna, Łódź 2012.

<sup>35</sup> Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 75.

„wprowadza nas w jeszcze niezbadany wymiar”<sup>36</sup>. Deleuze skłania się raczej do interpretacji etyczno-metafizycznej. Wieczny powrót ma dawać nową zasadę postępowania, która przybrać może formę imperatywu: „tego, czego chcesz, chciej tak, jakbyś chciał również wiecznego powrotu tego”<sup>37</sup>. Wieczny powrót jest określany również jako zasada świata<sup>38</sup>: „w nim należy rozumieć same wydarzenia lub wszystko, co się zdarza”<sup>39</sup>.

Według Deleuze na podstawie notatek Nietzschego trudno zrekonstruować pozytywną wykładnię idei wiecznego powrotu, łatwiej natomiast rozpoznać, czym wieczny powrót nie jest: nie jest on cyklem, ani też nie zakłada „Jednego, Tego Samego, Równego czy równowagi”<sup>40</sup>. Najważniejszym wkładem Deleuze w interpretację wiecznego powrotu okazuje się przekonanie, że nie ma tu mowy o powrocie wszystkiego. Wieczny powrót jest selektywny zarówno na płaszczyźnie myśli, jak i samego bytu. Na płaszczyźnie myśli eliminuje wszelkie pół-chcenia; powraca tylko to, co człowiek zdolny jest reafirmować, ulega zaś unicestwieniu to wszystko, co człowiek czyni jako jednorazowe i czego powtórzenia nie pragnie. Działania wynikające z działania sił reaktywnych, a więc takie, które nie angażują woli jako siły twórczej i dającej sens i wartości, zostaną zdaniem Deleuze nieuchronnie odsiane przez sito wiecznego wrotu. Na płaszczyźnie bytu wieczny powrót eliminuje pół-moce w bycie. Z tego też względu, według Deleuze, mały człowiek nie powróci<sup>41</sup>. Koło powrotu stanowi zatem swoistą próbę, przed którą staje każdy: wyposażone jest w ruch odśrodkowy, dzięki któremu odrzucone zostaje wszystko, co jest zbyt słabe czy zbyt umiarkowane („letnie”), by się ostać.

### *Pierre Klossowski: wieczny powrót jako zakwestionowanie koherencji ja*<sup>42</sup>

Klossowski analizuje wieczny powrót od strony świadomości osoby doznającej objawienia wiecznego powrotu. Bada funkcję zapomnienia w Nietzscheańskim objawieniu i wyciąga z tego konsekwencje dla jaźni.

<sup>36</sup> G. Deleuze, *O woli mocy...*, s. 7.

<sup>37</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 96.

<sup>38</sup> G. Deleuze, *O woli mocy...*, s. 10.

<sup>39</sup> Tamże, s. 11.

<sup>40</sup> Tamże, s. 9.

<sup>41</sup> Deleuze dochodzi zatem do przeciwnych wniosków niż Hanna Buczyńska-Garewicz, która uważa, że wieczny powrót afirmuje wszystko, a więc mały człowiek też musi powrócić.

<sup>42</sup> P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

Zapomnienie stanowi dla niego zarazem źródło i warunek objawienia, jak również impuls przekształcający tożsamość tego, kto objawienia doznaje. Klossowski stara się zrekonstruować doświadczenie wiecznego powrotu w perspektywie pierwszoosobowej: w momencie, w którym dowiaduję się, że powracam, dowiaduję się też, że uległem zmianie, skoro zapomniałem, wcześniej musiałem pamiętać, ale zarazem – jeśli wszystko to dokonuje się w cyklu powrotu – znowu zapomnę.

Akceptacja wiecznego powrotu niesie ze sobą konsekwencję w postaci akceptacji zmienności, własnej nietożsamości i dezaktualizacji ja. Koherencja idei wiecznego powrotu zakłada, zdaniem Klossowskiego, niekoherencję ja, a wraz z tym niesie ze sobą jako konieczność „sukcesywną realizację wszelkich możliwych tożsamości”<sup>43</sup>. Pragnienie wiecznego powrotu nie oznacza jednak pragnienia powtórzenia siebie nieskończoną liczbę razy ani pragnienia powtórzenia wszystkich realizacji możliwych tożsamości, które doprowadziły do obecnego momentu, czyli do przypadkowej momentalnej tożsamości ja w chwili objawienia. Ja nie jest bowiem tożsame z sobą nawet tu i teraz, dlatego że w tym przypadkowym momencie ja nie jest sobą „raz na zawsze”, bo tego momentu także winno się chcieć „raz jeszcze”.

Dla Klossowskiego nauka wiecznego powrotu tego samego jest nieuchronnie antynomiczna. Nietzsche każe chcieć powrotu tego samego, podczas gdy żadne „to samo” nie daje się ustalić. Tożsamość, indywidualność, świadomość to gra pozorów podobna grze fal na powierzchni żywiołu fluktuującego chaosu popędowości i woli, które nie mają podmiotu ani celu i nakierowane są same na siebie. Ostatecznie myśl wiecznego powrotu sama sobie jest podmiotem, który rozciera jako pozór wszelką indywidualną podmiotowość. Stąd też przyjęcie i przyjęcie idei wiecznego powrotu musi, zdaniem Klossowskiego, prowadzić do rozpuszczenia jaźni w chaosie, a więc do szaleństwa.

### *Piotr Augustyniak: wieczny powrót jako przewyżczenie metafizyki*<sup>44</sup>

Interpretacja Augustyniaka obejmuje głównie analizę *Tako rzecze Zaratustra*. Myśl wiecznego powrotu zostaje w niej umieszczona w kontekście nauczania przez Zaratustrę nadczłowieka, czyli bycia (po)nad człowieka.

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 107.

<sup>44</sup> Piotr Augustyniak prezentuje swoją interpretację idei wiecznego powrotu w dziele *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przewyżczenie metafizyki*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.

Augustyniak prezentuje interpretację wyrażoną w terminologii nawiązującej do Heideggera, jednak od tego ostatniego niezależną. Wskazuje on na dwa możliwe stanowiska wobec rzeczywistości, jakie mogą wyrastać z idei wiecznego powrotu. Różnią się one w zależności od tego, jak rozumieć należy „to samo” w nietzscheańskim wiecznym powrocie tego samego. W pierwszym ze stanowisk przez „to samo” rozumie się człowieka jako byt autonomiczny i odrębny. Jego sposób bycia powracać ma wiecznie i niezmiennie, nie ma wobec tego mowy o pojawieniu się nadczłowieka, czy też czegoś radykalnie różnego, co nazwać można „byciem *inaczej* niż byt”<sup>45</sup>. W takim odczytaniu wieczny powrót stanowi kres, szczyt i wypełnienie myślenia metafizycznego w heideggerowskim rozumieniu.

Według Augustyniaka Zaratustra odrzuca jednak taką wizję wiecznego powrotu jako niewłaściwą. Augustyniak proponuje inne odczytanie, które będzie skutkowało innym stanowiskiem wobec rzeczywistości. W myśli o wiecznym powrocie tego samego zdaniem Augustyniaka rozbłyśkuje epifania bycia. „To samo”, które powraca, to koło bycia, które stanowi „domknętą całość stawania się wszechrzeczy”<sup>46</sup>, całość, która nie jest sumą „gotowych, osobnych, ustanowionych we własnej tożsamości bytów”, ale która tworzy i wyłania każdą z poszczególnych istot żyjących w świecie. Tym, co wraca, nie jest poszczególny człowiek, poszczególny byt, ale samo bycie. Patrząc z perspektywy całości koła bycia postrzegamy siebie jako tymczasowy, a zarazem wieczny moment w splocie tego wielowymiarowego ruchu. Wiecznie powraca koło bycia, nie zaś człowiek rozumiany jako odrębna całość. Tak ujęty wieczny powrót, wbrew interpretacji Heideggera, stanowi przezwyciężenie metafizyki.

## Interpretacje zawarte w monografii

U wielu z wyżej przywołanych myślicieli interpretacja wieloznacznej filozofii Nietzschego została wpisana w ich własne projekty filozoficzne, nierzadko stanowiła dla nich zaczyn, z którego ich samodzielna myśl mogła dopiero wyrosnąć. Taką rolę odegrała – i wciąż odgrywa – Nietzscheańska idea wiecznego powrotu. Wieloznaczność tej idei stanowi o jej bogactwie, tworzy impuls uruchamiający ruch myślenia. Niniejsza monografia jest odpowiedzią na tę wieloznaczność i stawia sobie za cel wieloaspektowe rozważenie idei wiecznego powrotu. Część prezentowanych w niej tekstów odnosi się do przytoczonych

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 104.

<sup>46</sup> Tamże, s. 122.

we wstępie interpretacji, inne stanowią odrębne rozważania. Poniżej przedstawiamy różne aspekty idei wiecznego powrotu i wielorakie konteksty, w jakich usytuowana jest ona w monografii. Należą do nich:

- aspekt antropologiczno-egzystencjalny – postawy jednostki względem tej myśli, kwestia przemiany jednostki;
- aspekt etyczny – wieczny powrót jako doktryna normatywna, wieczny powrót jako analogiczny do kantowskiego imperatyw;
- aspekt kosmologiczno-fizyczny idei – problem naukowego uzasadnienia nauki o wiecznym powrocie, wieczny powrót jako hipoteza naukowa;
- aspekt metafizyczny – wieczny powrót jako myśl o bycie w całości;
- aspekt mityczny – mit o Ariadnie i Tezeuszu, dionizyjska wizja świata;
- geneza idei wiecznego powrotu;
- kwestia statusu idei wiecznego powrotu – systemowość/asystemowość, metaforyczność, hipotetyczność/asertoryczność, osobiste przeżycie duchowe;
- aporetyczność i antynomiczność „myśli przepaścistej”;
- główne nietzscheańskie kategorie – przewartościowanie wszystkich wartości, wola mocy, nadczłowiek, chwila, śmierć Boga;
- kwestia nihilizmu – nihilizm jako warunek możliwości pojawienia się myśli o wiecznym powrocie, myśl wiecznego powrotu jako sprawdzian przezwyciężenia nihilizmu;
- afirmatywny stosunek do rzeczywistości, siebie samego, czasu – *amor fati*;
- wola i wolność – samodeterminacja, tworzenie, polemika z Schopenhauerem;
- freudowska koncepcja przymusu powtarzania;
- mesjanizm nowoczesnej filozofii;
- kryzys nowoczesności;
- konfrontacja z tradycyjną wykładnią czasu.

## Literatura

- Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się staje – Kim się jest*, przeł. L. Staff, Nietzsche Seminarium – Dzieła, e-Mortkowicz, Łódź – Wrocław 2009.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Antyk, Kęty 2004.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2004.



\* \* \*

- Augustyniak P., *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przewyciężenie metafizyki*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.
- Borges J.L., *Doktryna cykli*, [w:] *Historia wieczności*, przeł. A. Elbanowski, Prószyński i Spółka, Warszawa 1995.
- Buczyńska-Garewicz H., *Człowiek wobec losu*, Universitas, Kraków 2010.
- Buczyńska-Garewicz H., *Czytanie Nietzschego*, Universitas, Kraków 2013.
- Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie*, Universitas, Kraków 2003.
- Deleuze G., *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Oficyna, Łódź 2012.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Oficyna, Łódź 2012.
- Deleuze G., *O woli mocy i wiecznym powrocie*, przeł. B. Banasiak, Nietzsche Seminarium – Teksty, [http://nietzsche.ph-f.org/teksty/deleuze\\_wola\\_mocy.pdf](http://nietzsche.ph-f.org/teksty/deleuze_wola_mocy.pdf).
- Heidegger M., *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, przeł. J. Mizera, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Aureus, Kraków 1997.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Jaspers K., *Nietzsche: wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Löwith K., *Nietzsches Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, przeł. J.H. Lomax, University of California Press, London 1997.